



---

## »Ersatz-/Quasi-Religion«

Zur Historisierung einer religionswissenschaftlichen Analysekategorie

Lina Rodenhausen

---



### Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1303>

DOI: 10.4000/zjr.1303

ISSN: 1862-5886

### Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

### Electronic reference

Lina Rodenhausen, »Ersatz-/Quasi-Religion«, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 15 | 2020, Online erschienen am: 05 August 2020, abgerufen am 26 Januar 2021. URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1303> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/zjr.1303>

---

This text was automatically generated on 26 janvier 2021.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.



---

# »Ersatz-/Quasi-Religion«

Zur Historisierung einer religionswissenschaftlichen Analysekategorie

Lina Rodenhausen

---

## Was ist »Ersatz-/Quasi-Religion«?

- 1 Der Hessische Rundfunk, der Spiegel, die FAZ: - Sie alle haben sich in Artikeln und Reportagen in den letzten Jahren mit dem Thema Ersatzreligion beschäftigt (vgl. Amann und Schmunt 2017, Gukelberger-Felix 2014, Günther 2014, Hofmeister 2019). Doch nicht nur die Presse kokettiert mit einer solchen Bezeichnung, auch in wissenschaftlichen Veröffentlichungen spielt sie eine Rolle, wie im Folgenden mit nur einigen Beispielen deutlich werden wird.<sup>1</sup>
- 2 Die erste nahe liegende Frage ist daher, was »Ersatz-/Quasi-Religion« überhaupt sein soll. Es ist schwer, darüber eine allgemeine Aussage zu treffen. Es findet kaum grundlegende Beschäftigung mit der Kategorie statt, sondern stattdessen gezielt mit spezifischen Fällen, wobei es kaum ein Thema zu geben scheint, das nicht bereits als mögliche »Ersatz-/Quasi-Religion« untersucht wurde. Da die jeweiligen Phänomene sehr unterschiedliche Charakteristika haben, werden auch unterschiedliche Elemente als religiös bzw. nicht-religiös identifiziert. Häufig ist es eine weltliche Orientierung, die eine Qualifikation als »richtige« Religion verhindert. Zum Beispiel werden beim Thema Sport oder speziell Fußball als »Ersatz-/Quasi-Religion« zwar sehr viele Analogien zu Religion gefunden, aber es bleibt dann doch meist bei einer Bewertung »als Diesseits-Religion – oder besser, um im Bilde zu bleiben, als Abseits-Religion« (Schäfer und Schäfer 2009, 2). Es gibt jedoch auch Fälle, zum Beispiel Extremsport oder New Age Bewegungen, bei denen es vor allem die fehlende organisatorische Form ist, die sie von »richtigen« Religionen unterscheidet (vgl. Clausen 2003, Brinkerhoff und Jacobs 1999).
- 3 Ganz allgemein wird mit »Ersatz-/Quasi-Religion« etwas bezeichnet, das »irgendwie so ähnlich wie, aber halt nicht richtig« Religion sei. Grundvoraussetzung für eine solche Darstellung ist ein vorhandenes festes Religionsverständnis, das manchmal nur implizit mitschwingt und dort explizit erläutert wird, von dem aus Analogien zum



Untersuchungsgegenstand gezogen werden, aber keine vollständige Gleichwertigkeit anerkannt wird.

- 4 Dadurch ist die Untersuchung und Bewertung stark abhängig vom jeweiligen Religionsverständnis und persönlichen Alltagsverständnissen von Religion(en).

## Historisierung der Analysekategorie »Ersatz-/Quasi-Religion«

### Konzeptualisierung

- 5 Beim Alltagsverständnis und der Abhängigkeit von diesem setzen auch Michael Bergunders Überlegungen zum Religionsbegriff an. Er unterscheidet zwischen der erklärten Religion, also den expliziten Religionsdefinitionen, und der unerklärten Religion, dem zeitgenössischen, alltäglichen Religionsverständnis. Dabei konnte er feststellen, dass auch die expliziten Religionsdefinitionen letztlich an das Alltagsverständnis von Religion zurückgebunden bleiben, da sie durch dieses ihre Plausibilität erhalten. Daher ist die unerklärte Religion der eigentliche Gegenstand der Religionswissenschaft (vgl. Bergunder 2011, 12–17). Auch die Bestimmung von »Ersatz-/Quasi-Religion« und die Einordnung als eine solche sind abhängig von einem zeitgenössischen, alltäglichen Religionsverständnis, egal ob Religion in diesem definiert wird oder nicht.
- 6 Außerdem wurde bereits die große Vielfalt an »Ersatz-/Quasi-Religionen« beschrieben, die sehr diverse Phänomene umfasst, welche teilweise auch widersprüchliche religiöse Merkmale besitzen. »Ersatz-/Quasi-Religion« kann eine große Nähe zu Transzendenz oder Heiligem aufweisen, aber über keine organisierte Form und Institutionen verfügen, oder jedoch für Gemeinschaftsstiftung sorgen, aber keinen Transzendenzbezug beinhalten.
- 7 Ich sehe das Grundproblem bei der bisherigen Verwendung der Kategorie »Ersatz-/Quasi-Religion« in der essentialistischen Perspektive auf diese, die ebenso wie Religion als Entität angenommen wird. Da es nie gelingt, feste Charakteristika von »Ersatz-/Quasi-Religion« zu identifizieren, auch, weil dies bei Religion nicht möglich ist, bleibt diese essentialistische Perspektive immer unbefriedigend oder sogar widersprüchlich.
- 8 Um die Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten ausräumen zu können, scheint es als Alternative in Anschluss an unter anderen Michael Bergunder und Frank Neubert sinnvoll, Religion und »Ersatz-/Quasi-Religion« als diskursiv konstituiert zu betrachten.
- 9 Kategorien wie Religion und »Ersatz-/Quasi-Religion« sind keine positiv gegebenen Entitäten, deren gemeinsamen, sie konstituierenden Merkmale gefunden werden können
 

»Religionen« sind in dieser Lesart nicht »Religionen« aufgrund eines Wesens oder aufgrund bestimmter, eigentlich »religiöser« Charakteristika, sondern sie sind es als Elemente einer machtabhängigen Wissensstruktur, in der ihnen der Status als »Religionen« als eine Positivität zugeschrieben wird, sodass sie Diskursteilnehmerinnen geradezu natürlich als »Religion« erscheinen« (Neubert 2016, 65).
- 10 Michael Bergunder greift für seine Konzeptualisierung auf die poststrukturalistische Diskurstheorie Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes zurück, welcher ich hier ebenfalls



folgen möchte. Demnach kann ein Diskurs nicht abgeschlossen werden, da Bedeutung nur durch Differenz zu anderen Elementen entstehen kann, wenn dies eben nicht durch die Referenz auf bestehende Eigenschaften möglich ist. Um nun dennoch eine Abgrenzung und einen Ausschluss von Bedeutungen erreichen zu können, muss Bedeutung fixiert werden. »Gerade um sich zu unterscheiden, [...] muss es *eine* Bedeutung geben« (Laclau und Mouffe 2015, 147; kursiv im Original). Das macht die Schließung des Diskurses unmöglich und notwendig zugleich.

- 11 Elemente eines Diskurses sind zueinander different und different gegenüber eines konstitutiven Außens. Doch in der Abgrenzung zu diesem Außen werden die Elemente innerhalb eines Diskurses äquivalent zueinander. Es bleibt natürlich festzuhalten, dass es sich bei dieser Äquivalenz um keine positive Identität handelt, es ist in dem Sinne keine »echte« Gleichheit. Nur durch den Ausschluss, die Differenz gegenüber dem Außen, entsteht Äquivalenz und Bedeutung kann fixiert werden. Die eigentlich differenten, heterogenen Elemente bilden eine aus der Innensicht des Diskurses positive Äquivalenzkette, die antagonistisch zu einer negativen Äquivalenzkette des Außens steht. Auch das Ausgeschlossene muss seine Differenzen auslöschen und eine dem Diskursinneren gegenüberstehende negative Äquivalenzkette bilden.
- 12 Zusammengehalten werden die Äquivalenzketten von sogenannten leeren Signifikanten, die die Aufgabe der unmöglichen Schließung des Diskurses übernehmen. Ein leerer Signifikant ist völlig überdeterminiert, hat kein tatsächliches Signifikat, sondern repräsentiert »die unmögliche Fülle der Gemeinschaft« (Laclau 2007, 31). Der Diskurs »Ersatz-/Quasi-Religion« ist nie abschließbar, eine Bedeutungsfixierung unmöglich. Gleichzeitig ist diese aber zumindest teilweise und temporär notwendig, was durch den leeren Signifikanten »Ersatz-/Quasi-Religion« geschieht.
- 13 Wie ist es also möglich, dass Religion und »Ersatz-/Quasi-Religion« so real und als Entitäten erscheinen, wenn sie doch eigentlich völlig überdeterminiert sind, eine unmögliche Signifikation vornehmen und ihre Identitäten eben überhaupt nicht abgeschlossen und fixiert sind?
- 14 Da der Signifikant nicht etwas benennt, das vor dieser Namensgebung schon da ist, ist er nicht deskriptiv. Würde man eine Identität aufgrund der allen Gliedern der Äquivalenzkette zugrundeliegenden positiven Bestimmung geben können, wäre eine Äquivalenzsetzung überhaupt nicht erst nötig gewesen (vgl. Laclau und Mouffe 2015, 164). Stattdessen wird davon ausgegangen, dass die »Einheit des Objekts [...] nur der retroaktive Effekt des Benennens« (Laclau 2007, 33) ist. Namensgebung ist gleichzeitig Identitätsbildung, da erst durch die Kategorisierung die Kategorie geschaffen wird.
- 15 Entscheidend ist, dass die Namensgebung mit der Ausübung von Macht verbunden ist. Eine Namensgebung stellt immer eine hegemoniale Schließung dar (vgl. Bergunder 2011, 36). »Erst durch Machteffekte können Wissens Elemente einen sanktionierten Status als Ausdruck von »Wahrheit« erhalten« (Neubert 2016, 90) und diese »Wahrheiten« wirken auch wieder in weitere diskursive Praxis hinein. Diese ist also strukturiert und strukturierend zugleich (vgl. ebd.).
- 16 Nach der Namensgebung
  - »entfaltet die darin zum Ausdruck gekommene Machtpolitik ihre soziale Wirkung durch Wiederholung, die den Namen sedimentiert. Die mit der Namensgebung verbundene hegemoniale Schließung wird durch den sedimentierten Namen »gesichert« und zur sozialen »Realität« materialisiert« (Bergunder 2011, 40).



- 17 Für das Verstehen des Sedimentierungsprozesses zieht Bergunder noch Konzepte von Judith Butler heran. Damit die Bedeutung, die im hegemonialen und auch kontingenten Akt der Namensgebung erzeugt wurde, Kontinuität entwickeln und eine wirkmächtige Geschichtlichkeit besitzen kann, muss dieselbe Namensgebung mit ihren Äquivalenzen wiederholt werden. Es ist also die Wiederholbarkeit und Zitatförmigkeit, die Namen performative Kraft verleiht (vgl. ebd., 39).
- 18 Wiederholungen<sup>2</sup> sorgen also dafür, dass verschleiert wird, dass die Namensgebung kontingent ist und Alternativen möglich wären, sodass ein Phänomen unhinterfragt als natürlich gegeben angenommen wird. Diese Verschleierungsprozesse erklären, warum Religion und Religionen so selbstverständlich als existente Entitäten angenommen und gehandelt werden. Sie sind ebenfalls Machteffekte, die dadurch möglich sind, dass es Interessen am Fortbestand der Kategorien gibt (vgl. Neubert 2016, 95). Die Kontingenz muss verschleiert bleiben, da die Kategorie sonst ihre Identität verlieren würde und nicht existieren könnte.
- 19 Mit einer Konzeptualisierung, wie bis hierhin dargestellt, ist es nun auch möglich, statt einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung, die sich auf analytische Religionsdefinitionen bezieht und daher nicht das Alltagsverständnis bestimmen kann, eine Namensgeschichte durchzuführen (vgl. Bergunder 2011, 27). Diese Namensgeschichte hat zur Aufgabe, die Wiederholungen, die zur Sedimentierung geführt haben, nachzuzeichnen, genau wie es Michel Foucault in Anlehnung an Nietzsche bei seiner Methode der Genealogie vorschlägt (vgl. ebd., 41). Hierbei wird nicht wie traditionell nach einem Ursprung im Sinne einer Schöpfung, einer Einheit oder einer verborgenen Bedeutung gesucht, sondern stattdessen versucht, die Prozeduren des Diskurses zu analysieren, die ihn stützen, kontrollieren, eindämmen, etc. (vgl. Prokić 2009, 71–2).
- »Aber was erfährt der Genealoge, wenn er aufmerksam auf die Geschichte hört statt der Metaphysik zu glauben? Dass es hinter den Dingen »etwas ganz anderes« gibt: nicht deren geheimes, zeitloses Wesen, sondern das Geheimnis, dass sie gar kein Wesen haben oder dass ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren konstruiert wurde, die ihnen fremd waren« (Foucault 2002, 168–9).
- 20 In dieser Art der Geschichtsschreibung wird auch keine Entwicklung nach Gesetzmäßigkeiten angenommen, sondern nach Diskontinuitäten gesucht. Da sich die Entstehung stets innerhalb eines bestimmten Kräfteverhältnisses vollzieht, sind es besonders die Kräfte- und Machtverhältnisse, die interessieren (vgl. ebd., 175).
- 21 Im Folgenden soll nun also eine Namensgeschichte nach der Konzeptualisierung Michael Bergunders zu »Ersatz-/Quasi-Religion« durchgeführt werden, in der Abgrenzungen, Verweise, Diskontinuitäten, Machtstrukturen und Verschleierungsprozesse identifiziert werden.
- 22 Als Quellen für diese Untersuchung diene ursprünglich jegliche Literatur, die online in Bibliothekskatalogen<sup>3</sup> zu den zwei Stichworten Ersatzreligion und Quasi-Religion gefunden werden konnte. Diese beiden wurden ausgewählt, weil sie im Gegensatz zu wissenschaftlichen Konzepten mit eigenem Erkenntnisinteresse (z.B. unsichtbare oder implizite Religion) häufiger verwendet werden, was einen breiteren Zugang ermöglicht, und sie auch in nicht-wissenschaftlichen Medien und Alltagssprache geläufig sind. Durch die Hinzunahme von Quasi-Religion wurden auch englischsprachige Quellen einbezogen.



- 23 Es stellte sich heraus, dass sich kirchlich-theologische und religionssoziologische Literatur am häufigsten und kontinuierlichsten mit »Ersatz-/Quasi-Religion« beschäftigt, weswegen diese die beiden Stränge der Analyse bilden.
- 24 Eine weitere Einschränkung fand bezüglich bestimmter Themen statt. Ich habe mich
- 25 auf politische Ideologien, neue religiöse Bewegungen, Sport und Ernährung als »Ersatz-/Quasi-Religion« fokussiert, da diese Themen besonders häufig und über die Jahre wiederholt behandelt wurden und werden, sodass eine Vergleichbarkeit gewährleistet ist.
- 26 Die folgenden punktuellen Auszüge aus einer längeren und umfassenderen Analyse sollen ebenfalls all diese Themen abdecken und eine Nachvollziehbarkeit der Argumentation ermöglichen.

## Eine Namensgeschichte zu »Ersatz-/Quasi-Religion« – chronologisch in punktuellen Auszügen

### Erste Quelle

- 27 Die erste Quelle, die ich finde konnte, ist ein Lexikonartikel aus *(Die) Religion in Geschichte und Gegenwart* aus dem Jahr 1910. Dieser Artikel in der ersten Auflage aus den Jahren 1908 bis 1914 ist gleichzeitig auch der längste Lexikonartikel zu diesem Thema.
- 28 Direkt der erste Satz des Artikels hält schon einiges fest, das bis heute das Verständnis von »Ersatz-/Quasi-Religion« prägen wird:
- »Die Versuche, mit der bestehenden Religion zugleich den religiösen Trieb überhaupt auszurotten, ohne dass irgend ein Ersatz gesucht würde, sind bisher selten gewesen und haben keine große Bedeutung erlangt« (Mulert 1910, 493).
- 29 Hier wird Ersatzreligion sofort mit Säkularisierung in Verbindung gesetzt und den Menschen ein religiöser Trieb unterstellt. Als möglicher Ersatz werden hier auch die Einführung etablierter nicht-christlicher Religionen in christliche Länder und der Versuch, neue Religionen zu stiften, beschrieben.
- 30 Die Mannigfaltigkeit der Phänomene, die als Ersatzreligion dienen können, und die Schwierigkeit, diese zu systematisieren und die Kategorie abzugrenzen, werden auch 1910 schon erkannt. Religion wird allerdings mit christlicher Frömmigkeit gleichgesetzt und daher mit einem starken, dauerhaften Gefühl und einer das Leben bestimmenden Beziehung zu Gott. Es werden hier bereits einige Beispiele genannt, die uns auch im Laufe des Jahrhunderts noch häufiger begegnen. Alles, was ähnliche Bindungen und Gefühle wie die christliche Frömmigkeit erzeugen kann, aber nicht Christentum und damit Religion ist, könne Ersatzreligion sein (vgl. Mulert 1910).
- 31 In der zweiten Auflage der RGG aus den Jahren 1927 bis 1931 ist kein Artikel zu Ersatzreligion mehr enthalten.

### Theologische Arbeiten der Nachkriegszeit

- 32 Die nächsten Beiträge zu »Ersatz-/Quasi-Religion« stammen aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. In der Zeitschrift *Zeitenwende: Kultur, Kirche, Zeitgeschehen* erschien 1949 ein Artikel, in dem die Nation als Ersatzreligion betrachtet wird. Die Ursprünge einer Vergötzung des Staats werden in der Französischen Revolution gesehen, die zu einer Entmachtung der Kirche und letztendlich zu einer Abkehr von Gott geführt habe.



Zwischen der Französischen Revolution und Religion könnten Analogien identifiziert werden. Sie habe eine Diesseitsreligion gestiftet und gleichzeitig zu einer Dechristianisation geführt (vgl. Hermelink 1949).

- 33 Dadurch wird deutlich, dass Vertreter\*innen der christlichen Kirchen (in Deutschland) mit solchen Beiträgen vor allem auf eine als bedroht und verlierend wahrgenommene Position reagier(t)en.
- 34 Im Anschluss an diesen Artikel folgt eine Aussage über Ersatzreligion von Hermann Ullmann, der im selben Jahr auch das Buch *Der Weg des neunzehnten Jahrhunderts. Am Abgrund einer Ersatzreligion* veröffentlicht hat. Der erste Satz seines Buches lautet: »Die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts handelt weithin von der Zerstörung des Menschen durch den Unglauben« (Ullmann 1949, 9). Ersatzgötter und Götzen seien nicht Herrscher, sondern Werkzeuge des Menschen und die verschiedenen Formen von Ersatzreligion seien alle Verhüllungen desselben, nämlich des Glaubens des Menschen an sich selbst (vgl. ebd.). Seine Verteidigung des Glaubens gegen die Ersatzreligionen geht so weit, dass er sogar zu einem Kampf gegen die Ersatzreligionen aufruft (vgl. ebd., 220). Das begründet sich wohl auch darin, dass er der Meinung war, Weltanschauung, die Ersatzreligion werde, ende zwangsläufig im Terror (vgl. ebd., 210).
- 35 In die gleiche Richtung geht auch der Artikel »Der Bolschewismus, eine Ersatzreligion«. Dieser Beitrag von Prof. Dr. Gustav A. Wetter, der speziell Bolschewismus als Ersatzreligion beschreibt, stammt vom Kongress *Kirche in Not* aus dem Jahr 1955.
- 36 Wetter will dabei nicht nur, wie es bereits andere getan haben, auf die äußeren Analogien von Kommunismus und Christentum, wie Partei und Kirche, hinaus, sondern sieht auch eine Vergleichbarkeit der jeweils innersten Wesen (vgl. Wetter 1956, 31). Gott werde im Kommunismus gar nicht geleugnet, sondern vielmehr versucht, durch eine neue Gottheit zu ersetzen. Die Vergöttlichung der Materie, die göttlichen Attribute, die man dem menschlichen Kollektiv gibt, mache den Kommunismus pseudoreligiös (vgl. ebd., 37–8). Anschließend werden einige inhaltliche und funktionale Parallelen zwischen christlicher Religion und Kommunismus gezogen, wobei die kommunistische Entsprechung jeweils eine unzureichende Version, eine »Pervertierung der wahren Religion, nämlich des Christentums, und hier gerade wieder in seiner katholischen Ausprägung« (ebd., 38) sei. Ziel könne nur die Überwindung des Kommunismus sein (vgl. ebd., 38–41). Wie schon Ullmann sieht auch Wetter eine Gefahr in politischen Ersatzreligionen, egal, ob Nationalismus oder Kommunismus. »Ersatz-/Quasi-Religion« sind sie deshalb, weil sie einige Analogien zu richtiger Religion, womit das Christentum gemeint ist, aufweisen, aber unzureichend sind, da sie den Glauben an Gott durch einen diesseitigen Bezug und die Vergöttlichung des Menschen selbst ersetzen.
- 37 Ein Beitrag über *quasi-religion* stammt von Paul Tillich, der sich in den Bampton Lectures, die er 1961 hielt, unter anderem mit der Charakterisierung dieser beschäftigte. Phänomene der *quasi-religion* basierten auf Säkularität (vgl. Tillich 1963, 5). Sie folgten auf die alten Traditionen, welche an Bedeutung verloren hätten, sodass neue Antworten nötig geworden seien (vgl. ebd., 14). Religion definiere sich über einen *ultimate concern* und dieser sei bei Quasi-Religionen auf ein Objekt wie Nation, Wissenschaft, etc. bezogen. Auch für Tillich sind Faschismus und Kommunismus die extremsten Beispiele für zeitgenössische Quasi-Religionen (vgl. ebd., 5–6).



- 38 Paul Tillichs Beitrag ist sehr viel weniger defensiv und abwertend als die anderen über Nationalismus und Kommunismus als »Ersatz-/Quasi-Religion«, doch auch er bezieht die Kategorie sofort und hauptsächlich auf die Gefahr dieser Ideologien.
- 39 Die dritte Auflage der RGG aus den Jahren 1957 bis 1965 enthält ebenfalls keinen Artikel über Ersatzreligionen.
- 40 Dafür findet sich ein solcher aber nun im *Lexikon für Theologie und Religion* in seiner zweiten Ausgabe von 1957 bis 1968. Darin gibt es den Artikel »Religionsersatz«, wovon Ersatzreligion eine besondere Kategorie darstelle. Der Beginn des Artikels ist ganz ähnlich wie der aus der RGG von 1910: »Religionsersatz ist gegeben, wenn das unbefriedigte rel. Bedürfnis durch Ersatzgebilde den Verlust der Religion zu verdecken od. auszufüllen sucht. Wird dem Menschen der Weg zu dem adäquaten Gegenstand seiner rel. Anlage, zu dem transzendenten Gott, verbaut, so kommt es, [...], zu Kompensierungen« (Lang 1963, 1173). Die Haltung gegenüber den Ersatzreligionen wird im letzten Satz sehr deutlich:
- »Ersatzreligionen bedienen sich eines diktator. Zwangs, des unduldsamen Terrors, der theatral. Aufmachung. Sie haben hörige Mitläufer u. viele Apostaten, aber wenige echt Gläubige« (ebd., 1174).
- 41 Hier wird auch deutlich, dass man Ullmanns Buch von 1949 als Quelle für diesen Artikel benutzt hat.
- 42 Diese Einstellung gegenüber Ersatzreligionen, mit denen vor allem Nationalismus und Kommunismus, die zwei großen Ersatzreligionen der Zeit, gemeint waren, lässt sich durch die Erfahrungen der ersten Hälfte des Jahrhunderts, vor allem mit Nationalsozialismus und Zweitem Weltkrieg erklären. Das *Lexikon für Theologie und Kirche* enthält nur in der Ausgabe aus den 1950er- und 60er-Jahren einen Artikel über Ersatzreligion. In der Nachkriegszeit hat man die Ursache für den Nationalsozialismus auch im »Jahrhundert ohne Gott« gesehen und die Säkularisierung bzw. die diesseitige Orientierung und die Fixierung auf den Menschen für die Katastrophen des Jahrhunderts verantwortlich gemacht (vgl. Lübke 1965, 109–117). Aus Angst und Hass gegenüber den politischen Systemen, die die Kirchen von ihrer Machtposition verdrängt und für viele Menschen Leiden verursacht haben, folgt also diese starke Abgrenzung und gleichzeitige Abwertung der »Ersatz-/Quasi-Religion« von Religion, sprich kirchlichem Christentum.
- 43 Dieser Aspekt sollte nun unbedingt reflektiert werden. Es wurde bereits dargestellt, dass eine Namensgebung eine hegemoniale Schließung darstellt. Dass diese Aussagen über »Ersatz-/Quasi-Religion« nun alle aus kirchlich-theologischen Quellen stammen, die unter wahrer Religion die christliche verstehen und aus einer bedrohten Konkurrenzsituation heraus argumentieren, führt zu ganz bestimmten Äquivalenzketten und Antagonismen. »Ersatz-/Quasi-Religion« ist dann gleichbedeutend mit minderwertig und unzureichend, vielleicht sogar gefährlich. Schon mit der Wahl eines solchen Namens und der Abgrenzung dieser Phänomene von Religion wird eine Identität geschaffen, die Mangel und Abwertung in sich trägt. Außerdem wird durch den Ausschluss von »Ersatz-/Quasi-Religionen« die Identität von Religion, so wie die Kirchen sie sich wünschen, fixiert. Dass diese hegemoniale Schließung von kirchlicher Seite kommt, ist nicht nur für ihren Inhalt entscheidend, sondern auch für ihre Wirksamkeit. Eine Aussage kann nur Wirksamkeit erhalten, wenn der\*die Sprecher\*in anderen als legitimiert gilt (vgl. Neubert 2016, 162). Bei



Aussagen über Religion, Abgrenzungen und Zuschreibungen dazu, besitzen Vertreter\*innen der Kirchen nun eine hohe Autorität.

- 44 Dass Namen, die in hegemonialen Akten gegeben wurden, sedimentiert werden und strukturierend wirken können, wird nun relevant. Ab den 1970er-Jahren hat sich vermehrt auch die Soziologie mit »Ersatz-/Quasi-Religion« beschäftigt.

### Soziologische Verwendung der Kategorie »Ersatz-/Quasi-Religion«

- 45 Der nächste Lexikonartikel nach dem aus dem *Lexikon für Theologie und Kirche* ist aus dem *Lexikon zur Soziologie* von 1973. Dies ist gleichzeitig auch der erste Soziologie-Lexikonartikel über »Ersatz-/Quasi-Religion«, den ich finden konnte. Ersatzreligion beschreibt hier:

»Formen quasi-religiöser Erfahrung oder quasi-religiösen Verhaltens, die, zumeist in Ablehnung oder Bekämpfung vorgegebener Religionsformen, bei einzelnen, Gruppen oder in ganzen Gesellschaften in Erfüllung religiöser Funktionen auftreten oder eingeführt werden, zumeist mit säkularen Glaubensinhalten in der Form von Diesseitigkeitsreligionen.« (Matthes 1973, 179)

- 46 Elemente, die also wie schon in vorherigen Artikeln auch hier auftauchen, sind die mögliche Bekämpfung der traditionellen Religionen, ein Ersetzen religiöser Funktionen und eine diesseitige Ausrichtung. In allen vier weiteren Auflagen danach, bis ins Jahr 2011, wird exakt dieser Artikel immer wieder verwendet.
- 47 Dass diese Kategorie nun auch für die Soziologie interessant wurde, lag daran, dass seit den frühen 60er-Jahren ein Umdenken stattgefunden hatte und man nicht mehr von einem kontinuierlichen Rückgang und Bedeutungsverlust von Religion ausging, da man mit neuen Phänomenen konfrontiert wurde, die nicht den traditionellen Religionen zugeordnet werden konnten. Besonders Berger und Luckmann haben hier Spuren hinterlassen, indem sie von einem Marktmodell der Religion, von Konkurrenz von Weltanschauungen und der »unsichtbaren« Religion sprachen. Luckmann hatte mit dieser eine Möglichkeit gefunden, eine neue nachchristliche Säkularreligion zu beschreiben (vgl. Matthes 1967, 87/9, 97–103; Wallisch-Prinz 1977, 92–95).
- 48 In der Religionssoziologie wollten viele nun Säkularisierung oder insgesamt den Wandel der Gesellschaft etwas differenzierter betrachten und verwendeten ein Religionskonzept, das Veränderungen zulässt und Spekulationen über neue Formen von Religion ermöglicht (vgl. Schneider 1970, 175–184).

### Sport als »Ersatz-/Quasi-Religion«

- 49 Ein einflussreicher Text für die Kategorie »Ersatz-/Quasi-Religion« allgemein, für das Phänomen im Speziellen und auch ein gutes Beispiel für das erweiterte Religionsverständnis der Religionssoziologie, ist »Institutionalized Sport as Quasi-Religion: Preliminary Considerations« von Kenneth Brody. Da ihm die Unzulänglichkeiten von einzelnen Religionsdefinitionen bewusst sind, wählt Brody drei aus, und zwar solche, die das »potential for ›fitting‹ the phenomenon of institutionalized sport« (Brody 1979, 19) haben. Brody schlussfolgert aus seiner Betrachtung, dass Sport nicht unbedingt eine Religion sei, aber zumindest als »quasi-religious in nature« (ebd., 24) betrachtet werden könne. Die Definitionen konnten jeweils teilweise helfen, quasi-religiöse Dimensionen im Sport zu untersuchen, aber



keine war ein »perfect fit«. Man könne Sport aber wohl zumindest als quasi-religiös bezeichnen (vgl. ebd., 24–5).

- 50 Damit ist für Brody »Ersatz-/Quasi-Religion« zwar nicht direkt als Abwertung gemeint, wie bei den erwähnten theologischen Texten, aber ein gewisser Mangel ist dennoch beinhaltet. Er grenzt Quasi-Religion ebenfalls von Religion ab, wobei Religion für ihn Phänomene sind, auf die entsprechende religionssoziologische Definitionen vollständig passen. Sport ist nur eine verminderte Form davon, da er in die Definitionen der »richtigen« Religionen nur teilweise passt.
- 51 Nun zunächst wieder ein kirchlich-theologischer Beitrag zum Thema Sport und Religion. 2000 schrieb Wolfgang Huber, zu der Zeit Bischof in Berlin-Brandenburg und Mitglied des Rates der EKD, das erste Kapitel in einem Buch über die Evangelische Kirche und Sport. Dieser Beitrag handelt davon, dass Sport keine Ersatzreligion sein könne. Huber sieht aber, dass Sport für viele zum Religionsersatz geworden sei, womit er meint, dass kirchliche Aktivitäten und religiöse Vollzüge durch Teilnahme an sportlichen Veranstaltungen ersetzt würden. Doch: »Persönlicher Gottesbezug und gemeinsame Gottesverehrung sind unersetzlich und unverzichtbar« (Huber 2000, 16). Die stark negative Bewertung von Sport als »Ersatz-/Quasi-Religion« kommt noch in einigen weiteren Zitaten zum Ausdruck, über die »quasi-religiöse[n] Verfehlungen des modernen Sportbetriebs« und Sport, der »Merkmale eines Götzendienstes trägt, der seine Opfer fordert« (ebd., 16), über »quasi-religiöse Anfälligkeiten des Spitzensports« (ebd., 17) und seine »kultische Deformation« (ebd., 18).
- 52 In all diesen Formulierungen zeigen sich die großen Gemeinsamkeiten, die dieser Text mit kirchlich-theologischen Artikeln aus der Nachkriegszeit hat. Auch wenn der Ton nicht mehr ganz so aggressiv und abwertend ist, bleiben die Aussage und die Argumentation doch gleich. Zunächst einmal ist mit Religion hier ebenfalls vor allem kirchliches Christentum mit einer Bindung zu Gott gemeint. Diese Gottesbeziehung sei notwendig und nicht zu ersetzen, weshalb eine Religion ohne einen »richtigen« Gott, eine diesseitige Ausrichtung und eine Fixierung nur auf den Menschen, nur eine Perversion sei und sogar schädlich sein könne.
- 53 Es ist scheinbar mittlerweile die Popularität des Sports, die eine Bedrohung für die Kirche darstellt und ein starker Konkurrent ist. Außerdem muss man weiter seine hegemoniale Position bei der Identitätsfixierung von Religion aufrechterhalten und Phänomene wie Sport klar ausschließen, sodass »echte« Religion nur mit einer Gottesbeziehung denkbar ist.
- 54 Auch im soziologische Sammelband *Körper, Sport und Religion* beschäftigen sich die Autor\*innen mit dem Verhältnis von Religion und Sport. Sammet und Gärtner fassen für ihren Beitrag die Untersuchung von Fußball als Religion folgendermaßen zusammen:
- »Fußball wird häufig als eine Religion bezeichnet, bisweilen durch ein Attribut näher gekennzeichnet als »Diesseits«, »Quasi« oder Ersatzreligion. Als Beleg wird dann angeführt, dass er ein Ort »kollektiver Effervescenz« sei oder dass er Mythen, Helden und Rituale hervorbringe. [...] Als Ersatzreligion könne der Fußball außeralltägliche Vergemeinschaftungen konstituieren, die das alltagsweltliche Erleben transzendieren, und als funktionales Äquivalent von Religion immanent Sinn stiften.« (Sammet und Gärtner 2012, 167)
- 55 Meist läuft es darauf hinaus, dass einigen Funktionen eine Religionsäquivalenz zugestanden wird, aber sobald man Religion substanziell definiert, durch den Glauben



an ein höheres Wesen oder einen Transzendenzbezug, oder nach Antworten und Unterstützung für existenzielle Fragen des Lebens fragt, könne der Sport dies nicht bieten und daher keine Religion sein. Dies wird als Hoheitsgebiet der Religionen gesehen, welche in diesem Bereich überhaupt nicht ersetzt werden könnten. Religion und Sport seien grundverschiedene Phänomene und nicht substituierbar (vgl. Böttcher und Gugutzer 2012, 13–4).

- 56 Es wird also auch in einer soziologischen Arbeit Religionen zugestanden, dass nur sie gewisse Dinge bieten können und dies auch an jenseitigen Merkmalen wie einem Gottesbezug festgemacht. Die theologischen hegemonialen Schließungen von Religion und »Ersatz-/Quasi-Religion« werden hier sedimentiert. Böttcher und Gugutzer erwähnen sie sogar direkt. Der auch hier aufgenommene Artikel von Wolfgang Huber wird ausführlich zitiert inklusive der Aussage über den unersetzlichen und unverzichtbaren Gottesbezug (vgl. ebd., 14).

### Ein einflussreiches Grundlagenwerk

- 57 Eine der wenigen grundlegenden Beschäftigung mit der Kategorie Quasi-Religion findet sich in der Reihe *Religion and the Social Order*. Im Band *Between Sacred and Secular* beschäftigen sich Arthur L. Greil und Thomas Robbins 1994 mit Phänomenen aus dem Grenzbereich von *sacred* und *secular*. Mit der Analyse von Para- und Quasi-Religion wollen sie zur Definitionsfrage des Religionsbegriffes beitragen und die Veränderungen der zeitgenössischen Religion, wie auch der Rolle von Religion in der postmodernen Gesellschaft, nachvollziehen (vgl. Greil und Robbins 1994, 2).
- 58 Um die verschiedenen Phänomene zu klassifizieren, hat Greil Beschreibungen der Kategorien Para-Religion und Quasi-Religion vorgeschlagen. Para-Religion benennt etwas, das gewisse gemeinsame Merkmale mit Religionen hat, aber keinen Bezug zu etwas Übernatürlichem. Der Inhalt von Para-Religion wird auch als säkulare Religionen benannt (vgl. ebd., 4; 25). Quasi-Religion meint hingegen etwas, das durchaus etwas *sacred* besitzt und wohl auch in den meisten soziologischen Religionsdefinitionen als Religion durchgehen würde, aber nicht in die (amerikanische) *folk category* von Religion passt. Okkulte und astrologische Bewegungen sind hier einzuordnen, genau wie New Age, manche Umweltbewegungen und »holistische Gruppen«; eigentlich alle Phänomene, die sich schwer definieren und zuordnen lassen (vgl. ebd., 7–8). Damit unterscheidet Greil sich grundlegend vom im selben Jahr veröffentlichenden Smith, der säkulare Phänomene als Quasi-Religionen bezeichnet (vgl. Smith 1994). Es ist außerdem ein Gegensatz zu Brody zu erkennen, für den Quasi-Religion etwas ist, das nicht in religionssoziologische Religionsdefinitionen passt.
- 59 Die Autoren gehen auch noch gesondert auf politische Religionsdefinitionen ein, die häufig auf den *folk* Definitionen basieren. Bei diesem Thema wird deutlich, wie sehr eine (Fremd- oder Selbst-) Zuschreibung oder Zuschreibungsverweigerung des Status' Religion von den Interessen der Beteiligten abhängt (vgl. ebd., 12–3).
- 60 Im Teil über Para-Religion argumentieren Demerath und Schmitt, dass Religions- und Organisationssoziologie stärker zusammenarbeiten und voneinander lernen sollten, da religiöse Organisationen auch säkulare Aspekte und säkulare Unternehmen auch religiöse Dimensionen hätten (vgl. Demerath und Schmitt 1994). An diesem Beispiel kann man gut sehen, dass das Interesse daran, vermeintlich säkulare Phänomene auch als religiös zu begreifen, zum einen davon getrieben ist, neue Erkenntnisse zu



gewinnen, und damit zum anderen gleichzeitig die Relevanz der Religionssoziologie in einer Gesellschaft, in der Religionen scheinbar wenig bedeutsam sind, zu erhöhen.

- 61 Interessant ist, dass sich Greil und Robbins eigentlich von einer essentialistischen Perspektive entfernen wollen, und Religion als Diskurskategorie und religiöse Labels als sozial konstruiert betrachten (vgl. Greil und Robbins 1994, 6). Allerdings bleiben sie dennoch selbst in einer essentialistischen Verwendung gefangen. Zum einen geben sie ja doch eine Art Definition mit Charakteristika von Para- und Quasi-Religion und haben auch die Artikel je nach Themen in die Klassifizierung eingeordnet, zum anderen sind auch ihre Überlegungen zu postmoderner, veränderter Religiosität nicht frei von Essentialismus (vgl. ebd., 6; 16–7; 19).
- 62 Greils und Robbins' Überlegungen scheinen in der deutschsprachigen Literatur wenig Anklang gefunden zu haben, anders ist die Situation im angloamerikanischen Raum. Trotz deren Auffassung von Religion als Diskurskategorie wurde ihr Buch über mehrere Auflagen hinweg als Basis eines Enzyklopädieartikels in *A Dictionary of Sociology* verwendet, welcher Quasi-Religion als Kategorie verwendet (vgl. Scott und Marshall 2009).

### New Age und neue religiöse Bewegungen

- 63 Auch Brinkerhoff und Jacob, die bereits 1987 eine Studie über die *Back-to-the-Land* Bewegung als quasi-religiöses Bedeutungssystem veröffentlicht hatten und dabei in ihrer Konzeptualisierung noch etwas unklar geblieben waren (vgl. Brinkerhoff und Jacob 1987), nutzen in einer weiteren Studie diesmal speziell über die Bewegung der *deep ecologists* und das Phänomen *mindfulness* die Kategorisierung von Greil und Robbins als theoretischen Rahmen (vgl. Brinkerhoff und Jacob 1999).
- 64 Eine Konzeptualisierung von New Age und neuen religiösen Bewegungen als Quasi-Religionen scheint in angloamerikanischen Aufsätzen etwas geläufiger zu sein, aber sie kann auch im Deutschen gefunden werden.
- 65 Die vierte Auflage der RGG enthält knapp hundert Jahre nach der ersten wieder einen Artikel über Ersatzreligion. Der Verfasser Hartmut Zinser gibt als Quelle sein eigenes Buch *Markt der Religionen* an, in dem er Okkultismus, Esoterik und neue religiöse Bewegungen behandelt. Diese scheinen also der Kategorie der Ersatzreligion zugeordnet zu werden, bzw. der Kategorie Pseudoreligion, die in der Überschrift des Artikels, »Pseudoreligion/Ersatzreligion«, zuerst genannt wird.
- 66 Eine religionswissenschaftliche Benutzung der Kategorien Pseudo- oder Ersatzreligion verbietet der Artikel aber regelrecht, da, um etwas als Pseudo- oder Ersatzreligion zu bezeichnen, ein fester Religionsbegriff benötigt werde, richtige und wahre Religion vorausgesetzt würden, eventuell falsche Fremdzuschreibungen gemacht und Religion auf einzelne Dimensionen reduziert würden. Bei diesen Begriffen handele es sich lediglich um religiöse Polemik und sie seien ohne wissenschaftlichen Wert (vgl. Zinser 2003, 1791–2).
- 67 Der Inhalt und die Abgrenzung bis hin zur Abwertung von Phänomenen, die als Ersatzreligion gelten, hat sich seit der ersten Auflage nicht stark verändert, sehr wohl aber der wissenschaftliche Anspruch des Autors, der keine Wertung abgeben und nicht gewisse Religionen als »echte« Religion bezeichnen möchte. Da er allerdings speziell neue religiöse Bewegungen und »verkappte« Religionen als Beispiele nimmt und



Bücher darüber seine Quellen für den Pseudoreligion/Ersatzreligion-Artikel sind, trennt er diese dennoch implizit von dem, was mit Religion gemeint ist.

### Ernährung als »Ersatz-/Quasi-Religion«

- 68 Kommen wir nun zu einem weiteren Thema aus dem »Ersatz-/Quasi-Religion«-Diskurs: Ernährung.
- 69 Assistant Professor of Religion Benjamin Zeller hat Vegetarismus und auch Lokavorismus<sup>4</sup> (nur lokale Lebensmittel bzw. sogar nur selbst angebautes oder geschlachtetes Essen aus dem eigenen Garten oder Hof) als Quasi-Religionen beschrieben.
- 70 Bei Zeller erkennt man den Vorteil darin, andere Phänomene, die üblicherweise nicht als Religion verstanden werden, dennoch als eine solche zu untersuchen. »If food and eating look like religion, then we can study them using the tools of religion« (Zeller 2014, 302). Er nutzt religionswissenschaftliche, -psychologische und -soziologische Theorien und wendet sie auf Vegetarismus und Lokavorismus an (vgl. Zeller 2014). Damit bleiben *Religious Studies* und Religionssoziologie relevant, gehen mit der Zeit und erweitern auch ihren Gegenstandsbereich.
- 71 Mittlerweile ist es vor allem der Veganismus, der im Trend liegt, polarisiert und auch die Kirchen beschäftigt. Kai Funkschmidt hat für die *Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen* der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen einen ausführlichen zweiteiligen Artikel über die Ersatzreligion Veganismus aus theologischer Perspektive verfasst. »Essen wird zur Weltanschauung und manchmal zu einer Art Ersatzreligion« (Funkschmidt 2015, 403). Nachdem er den Veganismus und seine Geschichte ausführlich beschrieben hat, sammelt er einige religiöse Elemente, »Merkmale [...] wie sich der Veganismus zu einer lebensbestimmenden religionsartigen Weltanschauung entwickeln kann« (ebd., 445), welche alle vor allem auch christliche oder mindestens monotheistische Merkmale sind (vgl. ebd., 445–451).
- 72 Doch nicht nur durch diesen Fokus gleicht Funkschmidts Artikel älteren kirchlichen Äußerungen. Aus christlicher Sicht identifiziert er als das Problem der Ersatzreligionswerdung des Veganismus die Ich-Fixierung, die Loslösung von Gott, den Wunsch, absolute Kontrolle über sich zu haben. Dabei bleibe kein Platz mehr für Unvollkommenheit und Gnade (vgl. ebd., 453).
- 73 Die Themen und der Ton gegenüber den »Ersatz-/Quasi-Religionen« haben sich im Verlauf der Zeit geändert, dennoch bleiben die Aussagen der kirchlich-theologischen Vertreter\*innen über die Perspektive einer bedrohenden Konkurrenz weiter abwertend. Ersatzreligionen mit ihrer Fixierung auf ein Diesseits und den Menschen und ihrer fehlenden Gottesbeziehung seien unvollständig bis hin zu gefährlich.
- 74 »Ersatz-/Quasi-Religionen« aus Religion auszuschließen, ist wichtig für die Kirchen, um in diesen keine Konkurrenz zu haben und Religion als kirchliches Christentum gewusst zu haben. Mit den hegemonialen Schließungen und Sedimentierungen von Religion und »Ersatz-/Quasi-Religion« sichern sie sich ihr Hoheitsgebiet.



## Bedeutung der Kategorie »Ersatz-/Quasi-Religion« für die Religionssoziologie und ihr Zusammenhang mit der Säkularisierungsthese

- 75 Um nun die Bedeutung von »Ersatz-/Quasi-Religion« für die Religionssoziologie verstehen zu können, ist es wichtig, zu betrachten, in welchem Zusammenhang diese Kategorie verwendet wird. Aus den bisher dazu untersuchten Werken ließ sich ein Zusammenhang mit der Vorstellung von Rückgang und Bedeutungsverlust von Religion und einem religiösen Grundbedürfnis der Menschen und eine Einordnung in den Bereich der modernen Religiosität erkennen.
- 76 Religionssoziologe Stephen J. Hunt hat 2002 und 2003 jeweils ein Buch über die religiöse Landschaft der westlichen, modernen Gesellschaft veröffentlicht. In *Religion in Western Society* werden Fragen der Säkularisierung oder Rückkehr der Religion, sowie neuen Formen von Religiosität behandelt.
- 77 Ziel dieses Buches ist es, die Relevanz der Subdisziplin Religionssoziologie deutlich zu machen (vgl. Hunt 2002, 1). Dafür stellt er die religiöse Landschaft der westlichen Gesellschaft dar, wobei dafür auch neue religiöse Bewegungen, New Age und Quasi-Religion erläutert werden. Quasi-Religionen hätten einige Merkmale mit traditionellen Religionen gemeinsam, oft aber versteckt. Erklärungen für den Erfolg von Quasi-Religionen seien, – und hierfür werden Greil und Robbins (1994) zitiert – dass sie die Lücke füllten, die der Rückgang traditioneller Religionen hinterlassen habe. Sie erfüllten ein menschliches Bedürfnis und würden bei der Suche nach Sinn und Identität in einer Welt helfen, die diese nur schwer bieten könne (vgl. ebd., 206–7).
- 78 In *Alternative Religions* von 2003 setzt sich Hunt dann ausführlich mit den nicht-traditionellen Religionsformen auseinander, womit er alles außerhalb der *Mainline Churches* meint: »Sekten«, fundamentales und pentekostales Christentum, neue religiöse Bewegungen, New Age, Neo-Paganismus und Esoterik, populäre Religiosität (Aberglaube, Astrologie, Okkultismus, etc.), menschliches Potential und Heilungsbewegungen, nicht-christliche Religionen und zuletzt Quasi-Religionen. Hunts Ausführungen zu Quasi-Religion in diesem Buch ähneln denen von 2002 stark. Diesmal kommt aber noch ein wenig mehr heraus, dass für Hunt vor allem Überzeugungen und Praktiken ohne Relevanz von Übernatürlichem zu Quasi-Religion gehören und gerade säkulare Organisationen sieht er als guten Ansatzpunkt, nach solchen zu suchen (vgl. Hunt 2003, 221–230).
- 79 In dem aktuellen umfassenden Werk *Handbuch Religionssoziologie* wird »Ersatz-/Quasi-Religion« nicht eigens behandelt, kommt aber immer mal wieder vor. Im Kapitel zu Religion und Kunst zum Beispiel wird Kunst als eine Ersatzreligion in Konkurrenz zu Religion gesehen (vgl. Krech 2018, 788). Hier wird wieder deutlich, dass bei der Vorstellung einer Ersatzreligion meist der Aspekt der Konkurrenz mitschwingt. Außerdem könnten politische Ideen durch Sakralisierung ersatzreligiös legitimiert werden oder auch Freundschaft könne mit einer quasi-religiösen Bedeutsamkeit aufgeladen sein (vgl. Schlette und Krech 2018, 453; 455).
- 80 Das Konzept der Sakralisierung setzt voraus, dass es getrennte Entitäten von Religiösem und Säkularem gibt, allerdings dann das Religiöse bzw. Sakrale in den säkularen Bereich transferiert werden kann.
- 81 Ähnliches gilt auch für all die anderen so genannten Prozesskonzepte, die in diesem Kapitel aufgeführt werden. Neben der Sakralisierung gehören zu diesen



Säkularisierung, Individualisierung, Privatisierung, Subjektivierung, Pluralisierung, Globalisierung, Dispersion und Transformation.

- 82 Mit diesen Prozesskonzepten sind wir schließlich an die Bedeutung der »Ersatz-/Quasi-Religion« für die Religionssoziologie gelangt. »Ersatz-/Quasi-Religionen« sind hier stets Bestandteil einer veränderten Religiosität der letzten Jahrzehnte. In der Religionssoziologie spielt »Ersatz-/Quasi-Religion« im Rahmen der alternativen, populären oder sonst wie bezeichneten Religionsformen seit den 1960er-Jahren eine Rolle, als man deren Auftreten vermehrt beobachtete und anfangs, die bis dahin akzeptierte Prozesskategorie der Säkularisierung zu hinterfragen.
- 83 Für Joachim Matthes ist die Religionssoziologie von Anfang an immer an irgendeine Version der Säkularisierungsthese angeknüpft gewesen, habe diese überarbeitet, vertieft, bewiesen, etc. (vgl. Matthes 1967, 89). Die seit den 1960er-Jahren vorherrschende Ablehnung bzw. Überarbeitung der Säkularisierungsthese hat sich schließlich durchgesetzt, sodass heute kaum noch Soziolog\*innen Säkularisierung als ein simples Verschwinden von Religion verstehen (vgl. Hunt 2002, 200). Stattdessen herrschen eben die beschriebenen anderen Prozesskonzepte vor. Religiosität der Gesellschaft habe sich verändert. Diese Formen von Religiosität, die einen Aufstieg erfahren haben, werden dann aber oft (nur) als »Ersatz-/Quasi-Religion« bezeichnet, welche gleichzeitig untrennbar mit dieser Veränderung verknüpft ist. Erkennbar ist dies auch in der *Enzyklopädie der Neuzeit*, in der beim Eintrag »Ersatzreligion« ein Verweis zum Artikel »Religionswandel« zu finden ist (vgl. Voigt 2009).
- 84 Die Präzisierung dieser neuen, alternativen Phänomene als unsichtbare, alternative oder eben »Ersatz-/Quasi-« Religion impliziert schon einen Mangel gegenüber dem Original Religion. Wenn man diese Art von Religionen so fasst, besteht immer ein Vergleich zu einem Ideal oder Standard, welchen diese nicht vollständig erfüllen können (vgl. Lüddeckens und Walthert 2010, 9–11). Das ist häufig, wie auch bei der theologischen Literatur, ein fehlender Gottesbezug oder irgendeine Art von Heiligem oder aber eine fehlende organisatorische Form wie die Kirchen es sind. Dies setzt ein essentialistisches Verständnis von Religion voraus, welche über feste positive Merkmale definiert werden könne.
- 85 Durch die Abgrenzung der Phänomene von Religion zum Beispiel als »Ersatz-/Quasi-Religion« werden diese beiden Sphären weiter sedimentiert.
- 86 Diese Abgrenzung von »richtiger« Religion entspricht der der Theolog\*innen und Vertreter\*innen der Kirchen. Deren Namensgebung, der leere Signifikant »Ersatz-/Quasi-Religion« mit seiner Äquivalenzkette als Antagonismus von Religion, wird auch in der Religionssoziologie wiederholt und damit sedimentiert. Die Kontingenz dieser hegemonialen Schließung wird nicht aufgedeckt, sondern Religion und »Ersatz-/Quasi-Religion« als natürlich gegebene, essentialistische Kategorien verstanden.
- 87 Die Interessen der kirchlich-theologischen Werke am Ausschluss von »Ersatz-/Quasi-Religion« aus Religion waren leicht erkennbar, doch auch in der Religionssoziologie (und, wenn es dort zum Thema wird, auch der Religionswissenschaft) besteht ein eigenes Interesse an der Aufrechterhaltung des Antagonismus. Gäbe es keine Abgrenzung von Religion und »Ersatz-/Quasi-Religion«, wären die Prozesskonzepte der Religionssoziologie nicht mehr zu halten. Die verschiedenen Konzeptualisierungen der Veränderung von Religiosität hängen davon ab, traditionelle, »richtige« Religion von neuer »nicht-so-richtiger« Religion zu unterscheiden.



- 88 Außerdem darf die bestehende Schließung von Religion nicht infrage gestellt werden, um auch die Disziplin der Religionssoziologie (und Religionswissenschaft) nicht infrage zu stellen. Eine essentialistische, möglichst klar abgegrenzte Identität von Religion ist wichtig, damit auch die Wissenschaften mit Religion im Namen ihre Identität nicht verlieren.
- 89 Religionssoziologie braucht die Kategorie »Ersatz-/Quasi-Religion« und hat daher kein Interesse daran, die Verschleierung aufzudecken.

## Unter welchen Bedingungen ist etwas »Ersatz-/Quasi-Religion«?: Implikationen für die Religionswissenschaft

- 90 Zuletzt sollten nun die Folgen betrachtet werden, die sich für die Religionswissenschaft ergeben. Es ließ sich erkennen, dass es der Betrachtung von »Ersatz-/Quasi-Religion«, zum Beispiel in Theologie, (Religions-) Soziologie und Geschichtswissenschaft »an einer engeren Bindung zu religionswissenschaftlichen Theorien« (Makrides 2012, 269) fehlt, weshalb Makrides für eine religionswissenschaftliche Untersuchung des Phänomens plädiert (vgl. ebd., 278–9).
- 91 Auch deshalb hat Neubert unter anderem Quasi-Religion mit in seine Betrachtung aufgenommen, und zwar als Teil der Nicht-Religion. Diese, bzw. generell das Außen des Religionsdiskurses, zu erforschen, ist enorm wichtig, da sie Religion mitkonstituiert (vgl. Neubert 2016, 112–114). »Religionszuschreibungen erfolgen eben nicht nur und vielleicht nicht einmal primär positiv, sondern als Konstitution eines Nicht-»Nicht-Religion«-Seins« (ebd., 151). Nur durch die antagonistische Grenze zu dem, was Religion nicht ist, kann versucht werden, die Identität von Religion zu schließen. Genau dies konnte anhand der Kategorie »Ersatz-/Quasi-Religion« gezeigt werden, die entscheidend für die Identitätsstiftung von Religion ist.
- 92 Der RGG Artikel legt Religionswissenschaftler\*innen aber nahe, diese Kategorie zu vermeiden. Die darin beschriebenen Kritikpunkte erübrigen sich jedoch, wenn man »Ersatz-/Quasi-Religion« so konzeptualisiert und erforscht, wie hier vorgeschlagen.
- 93 Es geht eben nicht darum, zu sagen, ob etwas Religion oder wahr ist, sondern die Bedingungen zu untersuchen, unter denen »ein Element in einem gegebenen Kontext als zu der einen oder anderen Kategorie gehörig »gewusst« wird« (ebd., 64).
- 94 Bisher ist es aber so, dass »Ersatz-/Quasi-Religion« in gängigen Einführungen der Religionswissenschaft kaum vorkommt, vermutlich, weil sie trotz aller erkannten Ähnlichkeiten nicht als richtige Religion gesehen wird (vgl. Makrides 2012, 269).
- 95 Hier lässt sich erkennen, dass auch die Religionswissenschaft den Antagonismus Religion / »Ersatz-/Quasi-Religion« beibehält. Religionswissenschaft (und -soziologie) sind wie auch die Kirchen legitimierte Sprecherinnen im Religionsdiskurs, sodass zwischen diesen Kämpfe um die hegemoniale Position geführt werden können. Die Wissenschaft deckt jedoch die Kontingenz der hegemonialen Schließung von »Ersatz-/Quasi-Religion« und die damit stattfindende Identitätsfixierung von Religion, die von kirchlich-christlicher Seite vorgenommen wurde und wird, nicht auf, sondern sedimentiert beide Namen. Die Diskursteilnehmenden mit den wahrscheinlich



machtvollsten Positionen sedimentieren also – aus verschiedenen Interessen – immer weiter dieselben hegemonialen Schließungen.

- 96 Wenn die Religionswissenschaft »Ersatz-/Quasi-Religion« aber stattdessen als leeren Signifikanten konzeptualisiert und im Rahmen einer Namensgeschichte historisiert, kann sie Verschleierungen aufdecken und wertvolle Erkenntnisse über ihren Gegenstand, die unerklärte Religion, gewinnen. Die Kontingenz der Identitäten von Religion und »Ersatz-/Quasi-Religion« aufzudecken wird auch nicht die Relevanz des Fachs gefährden, da eben der Religionsdiskurs seinen Inhalt darstellt.
- 97 Ich möchte also dafür plädieren, auch religionswissenschaftliche Forschung zu »Ersatz-/Quasi-Religion« zu betreiben, besonders bezogen auf die Abgrenzungen zu Religion und anderer Nicht-Religion und die Interessen und Machtverhältnisse, die hinter den Bedeutungsfixierungen stehen.

---

## BIBLIOGRAPHY

Amann, Susanne, und Hilmar Schmundt. 2017. »Ernährung als Ersatzreligion? Esst doch, was ihr wollt.« *Spiegel Online*, 14. Juli 2017, Abschn. Wissenschaft. Letzter Zugriff: 12. Juli 2019.

<https://www.spiegel.de/spiegel/warum-ernaehrung-zur-ersatzreligion-geworden-ist-a-1157038.html>.

Bergunder, Michael. 2011. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.« *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (1/2): 3–55.

Böttcher, Moritz, und Robert Gugutzer. 2012. Zur Einführung. In: *Körper, Sport und Religion: zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, hg. von Moritz Böttcher und Robert Gugutzer, 9–23. Wiesbaden: Springer..

Brinkerhoff, Merlin B., und Jeffrey C. Jacob. 1987. »Quasi-Religious Meaning Systems, Official Religion, and Quality of Life in an Alternative Lifestyle: A Survey from the Back-to-the-Land Movement.« *Journal for the Scientific Study of Religion* 26 (1): 63.

———. 1999. »Mindfulness and Quasi-Religious Meaning Systems: An Empirical Exploration within the Context of Ecological Sustainability and Deep Ecology.« *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (4): 524–42.

Brody, M. Kenneth. 1979. »Institutionalized Sport as Quasi-Religion: Preliminary Considerations.« *Journal of Sport and Social Issues* 3 (2): 17–27.

Bry, Carl Christian. 1924. *Verkappte Religionen*. Gotha u.a.: Perthes.

Clausen, Sven-Arne. 2003. *Religiöse Dimensionen im Extremsport*. Hamburg: Inst. für Bewegungswiss. Anthropologie.

Demerath, N.J., und Terry Schmitt. 1994. Transcending Sacred and Secular: Mutual Benefits in Analyzing Religious and Nonreligious Organizations. In: *Between sacred and secular: research and theory on quasi-religion*, hg. von Arthur L. Greil und Thomas Robbins, Religion and the social order 4: 27–49 Greenwich, Conn.: Jai Pr.



Foucault, Michel. 2002. „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“. In *Schriften 1970 - 1975: in vier Bänden = Dits et écrits*, herausgegeben von Daniel Defert und Michael Bischoff, 1. Aufl., 2:166–91. Frankfurt am Main: Suhrkamp..

Funkschmidt, Kai. 2015. »Erlösung durch Ernährung. Veganismus als Ersatzreligion.« *Materialdienst / Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen : Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen* Teil I in 11 und Teil II in 12:403–12 bzw. 445–55.

Greil, Arthur L., und Thomas Robbins. 1994. Introduction: Exploring the Boundaries of the Sacred. In: *Between sacred and secular: research and theory on quasi-religion*, hg. von Arthur L. Greil und Thomas Robbins. Religion and the social order 4: 1–23. Greenwich, Conn.: Jai Pr.

Gukelberger-Felix, Gerlinde. 2014. »Orthorexie: Gesunde Ernährung als Ersatzreligion.« *Spiegel Online*, Abschn. Gesundheit. Letzter Zugriff: 12. Juli 2019.

<https://www.spiegel.de/gesundheit/psychologie/orthorexie-wenn-gesunde-ernaehrung-zum-zwang-wird-a-986974.html>.

Günther, Markus. 2014. »Egoistische Zweisamkeit: Ersatzreligion Liebe.« *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Abschn. Gesellschaft. Letzter Zugriff: 12. Juli 2019.

<https://www.faz.net/1.3152087>.

Hermelink, Heinrich. 1949. »Die Vergötzung des Staats in der Französischen Revolution: die Ursprünge einer modernen Ersatzreligion.« *Zeitwende: Kultur, Kirche, Zeitgeschehen* 21: 81–97.

Hofmeister, Klaus. 2019. Ersatzreligionen - Fußballgott und vegane Erlösung. In: *Mächtige Religion: Begleitbuch zum Funkkolleg Religion Macht Politik*, hg. von Nicole Deitelhoff, Heike Ließmann, Lothar Bauerochse, Klaus Hofmeister, Judith Kösters und Eberhard Nembach, 1. Auflage, 58–66. Frankfurt: Wochenschau Verlag.

Huber, Wolfgang. 2000. Sport als Kult - Sport als Kultur. In: *Zwischen Kirchturm und Arena: Evangelische Kirche und Sport*, hg. von Ommo Grupe und Wolfgang Huber, 15–28. Stuttgart: Kreuz.

Hunt, Stephen J. 2002. *Religion in Western Society*. London: Macmillan Education UK.

———. 2003. *Alternative Religions: A Sociological Introduction*. Aldershot, Hampshire, England: Ashgate.

Krech, Volkhard. 2018. Religion und Kunst. In: *Handbuch Religionssoziologie*, hg. von Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero, 783–807. Wiesbaden: Springer VS.

Laclau, Ernesto. 2007. Ideologie und Post-Marxismus. In: *Diskurs - radikale Demokratie - Hegemonie: zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, hg. von Martin Nonhoff, 25–39. Bielefeld: Transcript Verl.

Laclau, Ernesto, und Chantal Mouffe. 2015. *Hegemonie und radikale Demokratie: zur Dekonstruktion des Marxismus*. Hg. von Michael Hintz und Gerd Vorwallner. 5., überarbeitete Auflage. Wien: Passagen Verlag.

Lang, A. 1963. »Religionsersatz«. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 8. Hg. von M. Buchberger, J. Höfer und K. Rahner, 1173–75. Freiburg: Herder.

Lübbe, Hermann. 1965. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg i. Br. u.a.: Alber.

Lüddeckens, Dorothea, und Rafael Walthert. 2010. Fluide Religion: Eine Einleitung. In: *Fluide Religion: neue religiöse Bewegungen im Wandel; theoretische und empirische Systematisierungen*, hg. von Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert, 9–18. Bielefeld: Transcript.



- Makrides, Vasilios N. 2012. Jenseits von herkömmlichen Religionsformen: Kulte um Personen, säkulare Systeme, politische Religionen. In: *Religionswissenschaft*, hg. von Michael Stausberg, 269–81. Berlin u.a.: de Gruyter.
- Matthes, Joachim. 1967. *Einführung in die Religionssoziologie Teil 1., Religion und Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- . 1973. »Ersatzreligion«. In *Lexikon zur Soziologie*, hg. von Werner Fuchs-Heinritz. Opladen: Westdt. Verl.
- Mulert. 1910. »Ersatzreligionen«. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnad, Bd. Deutschmann bis Hessen, 493–97. Tübingen: Mohr.
- Neubert, Frank. 2016. *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.
- Prokić, Tanja. 2009. *Einführung in Michel Foucaults Methodologie: Archäologie - Genealogie - Kritik*. Hamburg: Diplomica Verl.
- Sammet, Kornelia, und Christel Gärtner. 2012. »You will never walk alone« - Kommunikative Bezugnahmen von Religion und Sport angesichts der Krise des Todes. In: *Körper, Sport und Religion: zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, hg. von Moritz Böttcher und Robert Gugutzer, 167–89. Wiesbaden: Springer.
- Schäfer, Mike S, und Mathias Schäfer. 2009. »Abseits-Religion. Fußball als Religionsersatz?« Letzter Zugriff: 14. Juli 2019. [https://www.uzh.ch/cmsssl/ikmz/dam/jcr:de90cf56-188b-4301-beea8fd36525d6a2/4\\_13.pdf](https://www.uzh.ch/cmsssl/ikmz/dam/jcr:de90cf56-188b-4301-beea8fd36525d6a2/4_13.pdf).
- Schlette, Magnus und Volkhard Krech. 2018. Sakralisierung. In: *Handbuch Religionssoziologie*, hg. von Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero. Wiesbaden: Springer VS.
- Scott, John, und Gordon Marshall. 2009. *A Dictionary of Sociology*, 546 Oxford University Press.
- Schneider, Louis. 1970. *Sociological Approach to Religion*. New York u.a.: Wiley.
- Smith, John E. 1994. *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism*. Basingstoke u.a.: Macmillan Press.
- Tillich, Paul. 1963. *Christianity and the encounter of the world religions*. New York; London: Columbia University Press.
- Ullmann, Hermann. 1949. *Der Weg des neunzehnten Jahrhunderts: am Abgrund der Ersatzreligionen*. München: Kaiser.
- Voigt, Friedemann. 2009. »Religionswandel.« In *Enzyklopädie der Neuzeit*, hg. von Friedrich Jaeger. Bd. 10. Stuttgart u.a.: Metzler.
- Wallisch-Prinz, Bärbel. 1977. *Religionssoziologie: eine Einführung*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Wetter, Gustav A. 1956. »Der Bolschewismus, eine Ersatzreligion« *Kirche in Not, Bolschewismus-Ersatzreligion*: [5. Kongreß 1955]: 31–45.
- Zeller, Benjamin E. 2014. Quasi-Religious American Foodways: The Cases of Vegetarianism and Locavorism. In: *Religion, Food, and Eating in North America*, hg. von Benjamin E. Zeller, Marie Dallam, Reid Neilson und Nora Rubel, 294–318. New York u.a.: Columbia Univ. Press.
- Zinser, Hartmut. 2003. »Pseudoreligion/Ersatzreligion«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6:1791–92. Tübingen: J.C.B. Mohr.



## NOTES

1. Es kann auch von einer gegenseitigen Bezugnahme und Beeinflussung von medialer, öffentlicher Behandlung des Themas und wissenschaftlichen Untersuchungen ausgegangen werden, was weiterführend analysiert werden könnte.
  2. Wiederholungen, die im Übrigen nie exakte Wiederholungen sein können und eigentlich stets Neuschaffungen darstellen.
  3. V.a. <https://www.worldcat.org/> und <https://www.sub.uni-hamburg.de/startseite.html>
  4. Bzw. locavorism, eine deutsche Version davon scheint es noch nicht zu geben.
- 

## ABSTRACTS

Ersatz- und Quasi-Religion sind sowohl in Alltag und Medien als auch in der Wissenschaft häufig verwendete, aber wenig reflektierte und klar definierte Kategorien. Daher ist das Ziel dieses Aufsatzes die kritische Auseinandersetzung mit der Kategorie »Ersatz-/Quasi-Religion« auf Grundlage ihrer Historisierung. In Verwendung von u.a. diskurstheoretischen Ideen Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes sowie der genealogischen Methode Michel Foucaults werden bei der Untersuchung einer Vielzahl von Veröffentlichungen zum Thema »Ersatz-/Quasi-Religion« Vorannahmen und Interessen hinter der Verwendung aufgedeckt. Durch historisch-kritische Rekonstruktion des Diskurses kann gezeigt werden, wie Einheit und Identität der Kategorie »Ersatz-/Quasi-Religion« erst durch Benennung und Wiederholung zu sozialer Realität materialisiert wurden und werden und, dass dabei Machteffekte eine entscheidende Rolle spielen. Außerdem ließ sich feststellen, dass die Kategorie zunächst von kirchlich-theologischer Seite in einer Situation von Konkurrenz und Angst hervorgebracht wurde, deren hegemoniale Schließung jedoch von anderen Disziplinen, v.a. der Religionssoziologie, übernommen wurde, um wiederum die eigene Stellung und ihre Konzepte schützen zu können. Abschließend wird für eine religionswissenschaftliche Untersuchung von »Ersatz-/Quasi-Religion« auf Grundlage der vorgeschlagenen Konzeptualisierung plädiert, wodurch auch Erkenntnisse zur Konstitution des Religionsbegriffs gewonnen werden können.

Quasi-Religion and the German Ersatzreligion are frequently used terms in everyday language and media as well as in academic literature. Still, they are hardly reflected or clearly defined categories. Therefore, this paper aims to critically investigate the category »Ersatz-/Quasi-Religion« based on its historization. Using ideas from Ernesto Laclau's and Chantal Mouffe's discourse theory and Michel Foucault's genealogy, many publications on »Ersatz-/Quasi-Religion« were examined in order to uncover hidden presumptions and interests. The historical-critical reconstruction of the discourse shows how unity and identity of the category »Ersatz-/Quasi-Religion« were and are materialized into social reality only through naming and repetition, in which effects of power always play an important role. In addition, it is shown that first members of the churches and theologians have created the category in a situation of competition and fear. Then, other disciplines, especially the sociology of religion, adopted this hegemonic closure in order to secure their own position and concepts. Finally, the article pleads for research within the subject of Religious Studies on the category »Ersatz-/Quasi-Religion« based on a conceptualization as it is proposed by the author in order to gain knowledge on the constitution of »religion«.



## INDEX

**Schlüsselwörter:** Ersatzreligion, Quasi-Religion, Namensgeschichte, Diskursanalyse, Religionsbegriff

## AUTHOR

### LINA RODENHAUSEN

Masterstudentin am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum. Zuvor den Bachelor in Religionswissenschaft an der Universität Hamburg erworben.

Kontakt: [lina.rodenhausen@rub.de](mailto:lina.rodenhausen@rub.de)